22e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 33 | 16 AOUT 1900

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XXXVI. — La solution

DU MILIEU ENTRE LE DOUTE ET LA CERTITUDE, DANS LA RAISON PRATIQUE. — USAGE ET ABUS DES « RÉFLEXES. » — CATALOGUES DE PROBABILITÉS ET « RECETTES » POUR S'EN SERVIR. — ÉQUIPROBABILISME ET ALPHONSISME. — LE DOCTORAT DE SAINT ALPHONSE ET L'ACCORD FINAL PARFAIT.

Prenons un exemple classique [1]. Est-il permis de réciter, sans dispense spéciale, matines et laudes la veille, dès une ou deux heures après midi ? J'entends dire que la chose n'est pas claire, qu'il y a des raisons d'hésiter. Je suis dans le doute pratique *de licito,* ne sachant au juste ce que je dois ni ce que je peux faire.

J'ai deux manières d'en sortir : la *raison* et l'*autorité*. Le temps me fait défaut ; je suis dans une occasion imminente où j'aurais grand intérêt à dire mon office au plus tôt. Je consulte un ami qui se trouve là à point nommé, pieux, savant, réputé pour sa sagesse et la régularité de sa vie sacerdotale. Il me dit : *licet,* et m'affirme qu'il n'a aucune hésitation à mettre son sentiment en pratique. Là-dessus, le plus simplement et honnêtement du monde, je récite mon office à deux heures. L'autorité de cet homme m'a fait sortir du doute, et d'un seul coup m'a constitué dans un état de certitude morale pratique parfaitement tranquille sur la licéité de mon action. Je n'étais pas cependant sans savoir très bien que mon conseiller pouvait se tromper ; la *formido errandi* était là à coup sûr. Mais que m'importait cette considération théorique éloignée ? Il me fallait agir ; l'exemple et la parole d'un saint homme suffisaient pour écarter de mon jugement pratique toute *formido peccandi.*

Supposons d'autres circonstances. J'ai tout le loisir d'étudier le problème à tête reposée. Me voilà donc lancé dans les *raisons* pour et contre. Et alors deux hypothèses sont possibles.

1o Ou bien je n'y vois goutte, trouvant bonnes les raisons pour le *licet* et pas mauvaises du tout les raisons contre. 2o Ou bien les raisons pour m'apparaissent très solides, me « persuadent, » sans pourtant me convaincre absolument, alors que les raisons contre, tout en m'agaçant un peu, sont, ou à peu près, sans effet sur mon esprit. Je me décide en conséquence et j'opte « pour. »

Dans le premier cas, c'est l'*état psychologique de doute* persistant. J'en puis encore sortir par la voie des autorités « mortes » des livres. Je l'essaie et ne réussis pas davantage : bons auteurs pour, bons auteurs contre, nombre à peu près égal des deux côtés. Alors, ayant honnêtement demandé à ma raison spéculative les renseignements convenables, et n'en recevant point qui me dise clairement *licet* ou *non licet :* 1o ou bien je prendrai le parti le plus sûr qui n'offre aucun péril de violation de la loi, en continuant de dire mon bréviaire au moment fixé par l'horaire mobile ; 2o ou bien je me souviendrai que *lex dubia lex nulla*, et alors, puisque je me trouverai vraiment en cas de *lex dubia,* je la tiendrai pour nulle et réciterai

[1] Cet exemple n'est pris ici, au hasard, qu'au point de vue qui intéresse la doctrine à expliquer. On voudra bien n'en tirer aucune conséquence autre que celle qu'implique le problème à résoudre *de licito.* A supposer que la récitation à deux heures fût *valide* quand même, c'est-à-dire suffisante pour satisfaire substantiellement au précepte — question où l'auteur n'entre pas, — il pourrait rester encore à décider si elle peut se faire sans péché, c'est-à-dire s'il existe une loi de l'Eglise imposant, quant au *mode* accidentel de la récitation, une heure déterminée, comme par exemple pour les vêpres, qu'on dirait validement avant midi, mais non licitement, sauf raison susceptible d'excuser une dérogation à la loi horaire. Il est entendu que, pour simplification, la contradiction des deux opinions *licet* et *non licet* porte précisément sur le point de savoir si l'on peut *sine peccato* dire son bréviaire avant le temps fixé par l'horaire, ce qui s'exprime en langue courante par la phrase connue : Peut-on ou ne peut-on pas dire le bréviaire dès deux heures ?

l'office à deux heures; 3° ou enfin, sans penser au principe réflexe, je donnerai ma langue aux chats et agirai comme il me plaira, tout librement, sans souci du *periculum peccandi*, en vertu de cette instinctive règle générale de conduite : *Ce qui n'est pas défendu est permis*.

Dans le second cas, c'est l'*état psychologique* de certitude morale pratique *de prudenti*, quel que soit d'ailleurs le degré objectif vrai de la probabilité spéculative de l'opinion que j'ai *embrassée* en toute sécurité de conscience.

Y a-t-il, entre ces deux états psychologiques, place pour un état intermédiaire où l'adhésion positive de ma raison pratique serait seulement probable, mettons à égale distance de la certitude pratique et du doute proprement dit? Là est tout le nœud gordien de la controverse entre probabilistes et équiprobabilistes. *Oui*, dit le probabilisme; *non*, dit l'équiprobabilisme. Voyons cela un peu de près.

Je dis tout net que cet état n'existe pas et ne peut pas exister; et voici comment je le prouve.

En dehors du doute, toute sentence prononcée par la conscience pratique doit être, sous péril de péché, certainement prudente, de cette certitude pratique subjective dont j'ai tant de fois parlé. Or, la certitude *de prudenti* est impossible dans l'hypothèse imaginée par les probabilistes. D'où viendrait en effet à la raison pratique l'état de ferme adhésion au *licet* ou au *non licet*, sans *formido imprudentiæ?*

Deux sources sont imaginables : 1° la probabilité (intrinsèque ou extrinsèque) de l'opinion; 2° l'intervention d'un principe réflexe.

1° La première source est à écarter, d'après l'hypothèse elle-même, puisque précisément les motifs de l'opinion sont supposés seulement *probables*, incapables donc de produire l'effet psychologique de la certitude exigée. Il faut chercher ailleurs; et c'est bien ainsi que l'entend le probabilisme quand, pour combler le trou qui sépare la probabilité de la certitude, il fait appel au fameux principe réflexe : *lex incerta, lex nulla*.

2° Or, l'intervention des principes réflexes est admissible dans le *dubium* et *là seulement*. Remarquez, pour bien saisir cette observation capitale, et que j'entends mettre dans le plus grand jour possible, remarquez qu'un « principe réflexe » n'est pas du tout une *raison* qui s'additionne avec celles que présente la probabilité, pour en faire *in globo* un total à certitude. On n'additionne pas des choses de nature différente. Le principe réflexe est *étranger* à la question; c'est seulement un motif tout autre de jugement auquel l'esprit a recours lorsqu'il ne trouve pas dans le dossier propre de la cause des raisons d'émettre une sentence. Cela est si vrai que le principe réflexe est un passe-partout vague qui peut aller à tous les problèmes de casuistique : preuve qu'il n'emprunte rien à chacun d'eux, qu'il vient d'un monde tout différent, qu'il leur est enfin absolument étranger.

Ne dites donc pas que le principe réflexe comble le vide d'une probabilité non encore arrivée à la certitude, ni qu'il *ajoute* un poids aux raisons insuffisamment lourdes de l'opinion. Ce n'est pas cela du tout. Le réflexe fait la besogne *tout seul;* tout seul il apporte avec lui la certitude, tout seul il la produit dans l'esprit, à lui tout seul il fait basculer le plateau de la balance. Il n'y a rien donc dans l'état de certitude psychologique causé par le principe réflexe qui puisse être attribué aux « raisons » objectives comme l'effet à sa cause propre. Voilà ce qu'est et ce que fait le principe réflexe.

Comment veut-on, dès lors, qu'il s'installe là où la place est prise, dans une intelligence à laquelle l'étude de la cause a déjà imposé une conclusion? Comment surtout veut-on qu'il intervienne pour dicter à la conscience une conclusion tout juste opposée à celle que la vérité objective lui suggère? Comment veut-on que l'intelligence, sous l'influence du jugement objectif que voici : « *Il n'est pas certain* que ce parti soit prudent, » accepte cet autre qu'on lui apporte sans justification possible de raisons nouvelles : « *Il est certain* que ce parti est prudent »? Encore faudrait-il au moins que, avant d'entrer dans la place, le principe réflexe la débarrasse du premier occupant. Or le réflexe est par lui-même incapable de pareille évacuation, les raisons ne disparaissant de l'esprit que devant des raisons contraires; et l'on sait que le dit réflexe n'apporte avec lui *aucune raison;* c'est un intrus qui ne raisonne pas.

Il faut donc, dans la théorie probabiliste, arriver, en fin de compte, à l'une des deux extrémités désagréables que voici, en disant : 1° ou bien que le principe réflexe *(de certo)* s'installe *à côté* des raisons objectives *(de non certo)*, ce qui nous offre en psychologie un ménage mal assorti, contradictoire, impossible, la raison ne pouvant vraiment pas à la fois *de eodem* et *secundum idem* dire *oui* et *non*, c'est-à-dire : *Est certo prudens* et *Non est certo prudens;* 2° ou bien que la conscience fait d'elle-même place nette au principe réflexe, en mettant dehors la vérité objective qui ne peut s'entendre avec lui, ce qui est encore une chose impossible : *a priori* d'abord, parce que l'esprit n'est pas du tout libre d'échapper aux influences que sa nature de faculté passive l'oblige à subir de la part de la vérité objective; impossible *a posteriori* aussi, car, à supposer possible absolument cette expulsion fantaisiste d'idées gênantes, il resterait à dire où la conscience prendra le droit moral de se la permettre. Aucune philosophie au monde ne se risquera à tenter la justification d'un pareil procédé qui serait contre nature et ruinerait la loi fondamentale de la connaissance et de la critériologie humaine, en brisant le lien de subordination passive, primitive, intangible, qui relie l'intelligence à la vérité objective.

Je conclus très fermement que l'intervention d'un principe réflexe, *en dehors du cas de doute*, est chose raisonnablement insoutenable. Voilà une démonstration de plus à ajouter à celles qui mon-

trent la fausseté ou la gratuité du fameux principe *lex incerta, lex nulla*.

Ce point étant de très grosse importance, je demande à y insister un peu. Daigne la charitable patience de mon lecteur me le pardonner.

Parlons clair. Dans mon exemple du début, je supposais deux opinions opposées par rapport à la récitation du bréviaire à deux heures. L'une A, par exemple, dit *licet*, l'autre B dit *non licet*.

1º Si, après examen *des raisons* d'abord, et de l'*autorité* ensuite, l'opinion A me paraît en conscience certainement prudente, je la suis et ne puis me croire obligé de suivre l'autre qui, par raison logique d'opposition, me paraît certainement imprudente, les deux opinions étant contradictoires sur ce point de la prudence. Voilà l'état psychologique de certitude pratique.

Même chose évidemment *vice versa* dans le cas renversé, si c'est B au lieu de A qui entraîne l'adhésion pratique confiante de ma raison.

2º Si aucune des deux ne me paraît ni certainement prudente ni certainement imprudente, je suis en plein doute, et alors je passe outre et agis à ma guise, faute de raisons prudentes m'obligeant à autre chose.

Voilà tout mon « système. »

Quant à l'égalité des probabilités spéculatives, quant aux degrés de probabiliorités croissantes ou décroissantes, je n'en ai cure que pour leur demander respectueusement, comme il convient à la raison vis-à-vis de l'ordre objectif, de déterminer dans ma conscience l'impression ou état psychologique pratique de jugement dont j'ai besoin pour être assuré d'agir prudemment. Je vois bien, par exemple, dans ma raison spéculative, que l'opinion A très probable n'est cependant pas certaine ; il y reste pas mal de *formido erroris*. N'importe ! Ma raison pratique n'y voit pas de *formido imprudentiæ*, et cela me suffit ; elle me persuade pour ce dont j'ai besoin d'être persuadé, à savoir, que j'agis raisonnablement en la suivant : j'y adhère loyalement, solidement, en toute confiance. Attitude de conscience, décision contraire, si c'est du côté de B que se trouve la forte probabiliorité.

Je refais en somme le travail qu'a exécuté pour son compte personnel, mais spéculativement, tel auteur qui déclare cette opinion *probabilior*. S'il l'a ainsi appelée, c'est que les motifs lui ont fait une certaine impression subjective avantageuse et c'est cette impression subjective qu'il a traduite par ce mot *probabilior*. Il aurait mis *multo probabilior* ou même *probabilissima*, si l'impression avait été encore plus forte, si l'exclusion de la *formido erroris* avait été plus grande. J'agis de même. Seulement, au lieu de noter les degrés de *formido erroris*, je ne note rien du tout. Il faut à ma conscience pratique non pas des morceaux de prudence, des parcelles de certitude pratique du *licet ;* je n'ai à choisir que sur *un point*, un seul, indivisible, entre les deux contradictoires ; je serais coupable d'agir sur une conclusion pratique probablement ou plus probablement prudente. Il me faut d'un seul coup la certitude sur l'un de ces deux mots : *prudens, non prudens*.

Voilà pourquoi je m'accommoderai fort bien des qualificatifs spéculatifs *probabilis, probabilior, probabilissima*, auxquels, sans en être gêné, je ferai correspondre, en raison pratique, une seule note, toujours la même, *prudens* ou *non prudens*, sans me préoccuper de subordonner mathématiquement l'intensité de mon assentiment aux valeurs relatives de ces notes, ni me croire obligé de les tenir *a priori* pour parfaitement exactes.

Veut-on une autre manière de présenter la question ? Il s'agit du prétendu « conflit » de la loi avec la liberté, et de savoir si une loi existe qui restreint par exemple ma liberté de réciter le bréviaire à deux heures, ou si elle n'existe pas. Elle existe, dit l'opinion B ; elle n'existe pas, dit A.

1º S'il y a égales probabilités pour A et B, aucune des deux opinions n'est *certo imprudens*, puisque dans le doute proprement dit, *lex dubia, lex nulla*. Je puis donc prendre le parti de la liberté. Jusque-là, accord parfait entre probabilistes et équiprobabilistes.

2º Si l'opinion B est spéculativement *moraliter certa*, il n'y a pas de doute que la loi existe ; l'opinion A n'a pas de probabilité ; je sacrifie ma liberté et subis la loi. Accord parfait encore.

3º Si l'opinion B est spéculativement plus probable que l'opinion A, il est donc spéculativement plus probable que la loi existe. Puis-je encore prendre le parti de la liberté ? Ici, plein désaccord.

L'équiprobabiliste dira : 1º) Si l'excès de probabiliorité de B sur A est léger, pas *certainement notable*, c'est encore du doute, et alors nous retombons dans la solution précédente ; 2º) si l'excès de probabiliorité est *certainement notable*, considérable, la loi existe pratiquement, il est certainement prudent de la suivre et certainement imprudent de ne la suivre point ; donc, c'est B qui l'emporte et A qui succombe, malgré sa probabilité propre.

Le probabiliste dira : Peu importe l'excès de probabiliorité, inférieure à la certitude ! Tant qu'elle reste seulement *probabilior*, la loi n'est pas certaine ; or, *lex incerta non obligat ;* avec ce principe je comble l'insuffisance relative de la probabilité inférieure de A ; je conclus qu'on peut tenir quand même la loi pour non existante et suivre le parti de la liberté. Et, en général, tant que l'opinion A restera *solide probabilis* en face des probabiliorités croissantes de B, on pourra agir de même. Si la probabiliorité confine à la certitude il sera temps de s'arrêter, la *probabilis* ne restant plus assez *solida*.

Et moi je dis : 1º) Si l'excès de probabiliorité de B sur A est tel que je ne puisse hésiter à tenir le parti B pour certainement prudent et A pour certainement imprudent, je dois suivre B et non point A qui, dès lors, n'est plus *solide probabilis ;* et ce cas se présentera quand B sera ou *moraliter certa* ou *certo notabiliter probabilior* par rapport

à A (formule liguorienne); — 2° si l'excès de probabiliorité de B sur A est tel que *j'hésite* à tenir B pour certainement prudent et A pour certainement imprudent, je suis dans le doute, et alors *lex dubia, lex nulla;* je prends le parti de la liberté. Et ce cas se présentera quand B sera *parum probabilior,* d'un *parum* plus ou moins large (suivant la formule liguorienne). Je nie *pratiquement* l'hypothèse de l'adhésion de la raison pratique à une probabiliorité qui serait entre le *parum* et le *notabiliter*.

Que si l'on épilogue subtilement sur l'emploi que je fais du mot *prudent,* en me faisant remarquer que le parti de la loi est toujours *sûr* et donc prudent certainement, quelle que soit la légère probabilité qui le recommande et que, dès lors, on devrait, d'après mon explication, toujours s'y tenir, je réponds : 1° qu'il ne faut point prendre ici le mot *prudent* au sens vulgaire de la langue française, mais bien au sens philosophique : *recta ratio agendi*, d'où il suit que ce qui est *sûr* quant à l'exclusion de tout péril de violation matérielle de la loi, n'est pas par là-même *prudent* ni conseillé par la droite raison pratique; et en effet, 2° c'est philosophiquement décider contre la vertu de prudence que de s'imposer à soi-même ou d'imposer aux autres un précepte moral qui n'existe pas, avec tous les périls de péché qu'entraîne sa violation éventuelle. Quand donc l'on dit : *la loi* oblige, et là-dessus *non licet*, ce jugement n'est pas *recta ratio agendi*, s'il n'est pas *prudent,* encore que par ailleurs il soit *tutum,* comme parti le plus sûr quant à l'exclusion de toute violation matérielle possible de la loi qui est en cause *in casu*. Il n'est assurément pas défendu, en principe, à une âme généreuse de chercher à dépasser les limites strictes du précepte dans le sacrifice de sa liberté; mais, outre que cela n'est pas toujours bon n'importe où et n'importe quand, il n'est point conforme à la bonne direction morale de la volonté, point prudent, de tenir pour obligatoires en conscience *sub peccato* ces œuvres de zèle auxquelles Dieu ne veut pas que nous enlevions leur caractère facultatif.

Et enfin, si l'on me fait observer que *in dubio* s'il n'y a pas imprudence certaine à choisir A ou B, il n'y a pas non plus par là-même prudence certaine, et que l'on ne doit agir pratiquement que sur prudence certaine *de licito,* je réponds : que l'intervention du principe réflexe *lex dubia lex nulla* résout indirectement la difficulté et me met en tranquillité de conscience. C'est la solution de tout le monde (les probabilioristes exceptés).

A ce compte-là, direz-vous, la morale pratique devient singulièrement subjectiviste, puisque la probabilité objective d'une opinion n'est plus le motif qui la fait accepter comme prudente, mais bien la persuasion tranquille *de prudenti* que détermine psychologiquement dans la raison pratique l'étude qu'on en fait.

— Eh mais! dites-moi, n'est-ce point exactement, de la même manière, le résultat d'une « impression subjective », que cette note *probabilior, notabiliter probabilior, probabilissima*, attachée à la proposition comme numéro de classement relatif, par le penseur théoricien qui la juge d'après les chances d'erreur qu'il y trouve? Et cette impression, quoique *subjective*, cesse-t-elle d'être *causée* par les raisons de vérité objective qui s'imposent à son intelligence? Il y aurait morale subjective indépendante, au premier chef condamnable, si, sans aucune information empruntée au monde objectif des raisons ou de l'autorité, la conscience se permettait de conclure d'elle-même, comme par caprice et pure fantaisie de libre arbitre, à la prudence ou à l'imprudence pratique des opinions qui s'offrent à son attention. Je ne pense et ne dis pas du tout cette énorme sottise.

J'ai dit déjà dans un article précédent, et je répète, que si la raison pratique a besoin de baser sur des motifs objectifs sérieux, présentés par la raison spéculative, son adhésion à la prudence d'une conclusion, cette adhésion n'est pas un effet proportionné aux nuances de la probabilité théorique et qu'elle peut présenter le caractère de la certitude morale qui convient *in practicis*, tantôt avec une opinion *probabilis*, tantôt avec une *probabilior*, tantôt avec une *multo probabilior*, tantôt avec une *probabilissima;* et que, dès lors, l'équiprobabilisme a tort de réserver à la seule *notabiliter probabilior* le privilège de produire la certitude pratique prudentielle, tout comme le probabilisme a tort d'appeler à son secours le principe réflexe pour « aider » à la même production dans les cas de probabilité théorique inférieure.

De cette explication résulte une conséquence intéressante, favorable au probabilisme.

Supposons, dans mon exemple, que l'opinion A soit *probabilis* seulement, alors que B est *probabilior,* à la condition toutefois que l'excès de probabilité de B sur A ne soit point tel qu'il me persuade de la prudence certaine de B à l'encontre de l'imprudence certaine de A. J'aperçois nettement, d'un côté comme de l'autre, *formido imprudentiæ*, j'hésite; me voilà dans l'embarras du choix. C'est l'état de doute. Alors, *lex dubia, lex nulla,* et tranquillement je prends le parti A seulement *probabilis* qui me va le mieux, non pas *à cause de sa probabilité* qui n'exerce pas sur mon esprit une influence capable de le décider, mais *à cause du doute* où me plonge l'alternative, sans issue pratiquement certaine, où je me trouve.

Cet excès négligeable de probabiliorité peut aller loin, suivant les différences subjectives du « tempérament » de nos consciences. Qu'importe, si enfin le doute pratique persiste! Et quelle théorie peut se flatter de fixer à l'avance la limite mathématique où il devra cesser? Quelle théorie aussi peut dire à partir de quelle probabiliorité la certitude pratique commence? Quoi alors?

Entre ces deux hypothèses spéculatives extrêmes, certitude absolue et doute strict, qui com-

mandent absolument à la raison pratique, l'une l'adhésion certaine, l'autre la suspension de jugement, il y a un large espace vague, mettons moitié du côté du doute, moitié du côté de la certitude, entendus l'un et l'autre au sens moral large que nous avons maintes fois expliqué. Préoccupés de la théorie logique des probabilités, les probabilistes ont trop restreint le terrain de la certitude morale, et les équiprobabilistes trop restreint le domaine du doute. Ils ont laissé les uns et les autres à mi-chemin un terrain vide où il leur a été impossible de rien construire de raisonnablement acceptable. Partant d'une conception purement spéculative, ils ont, si j'ose ainsi dire, partagé le domaine des états pratiques de la conscience en compartiments correspondant à l'échelle des fameuses notes de probabilité.

De là inextricable embarras, chez les uns, pour se maintenir dans le cercle trop étroit des opinions *certo et notabiliter probabiliores*, et chez les autres, pour expliquer l'adhésion prudente à l'opinion simplement *probabilis* en face de la *probabilior*. Le PARUM *probabilior* de saint Alphonse, spéculativement admissible, est pratiquement trop court, et trop court aussi, insuffisant, le SOLIDE *probabilis* de Gury. Trop sévère le premier système, quoique justifiable dans ses principes théoriques ; trop large, et rationnellement injustifiable, le second.

Quant au probabiliorisme, sa construction théorique est juste, incontestablement, au point de vue de la seule raison spéculative, par rapport à l'opinion vue du côté « vérité ». On ne peut nier, en effet, que la loi naturelle de l'intelligence *in ordine veri*, l'oblige irrésistiblement à pencher du côté où l'entraîne la sollicitation des plus grandes probabilités de *vérité*. Mais il est faux que cette même loi s'impose à la raison pratique, dont l'objet propre est la prudence, *recta ratio agibilium*, le *bonum morale*, le *licitum*, et qui, tout en dépendant de l'ordre objectif comme je l'ai longuement expliqué, ne proportionne cependant pas ses états psychologiques d'adhésion, en dernier jugement pratique, aux degrés théoriques d'approximation que présentent les opinions spéculatives par rapport à la vérité objective.

Qu'une opinion *probabilissima* entraîne la décision certainement prudente de la conscience, c'est clair et tout le monde en doit convenir, en même temps que de l'imprudence certaine qui serait commise par celui qui, malgré cela, prétendrait s'en tenir à l'opinion opposée *multo minus probabilis*.

Mais qu'une opinion *non multo probabilior*, simplement *probabilior*, doive conduire au même résultat, voilà qui est faux ; parce que *stante probabilioritate*, la raison pratique peut rester hésitante dans l'embarras du choix, dans le *dubium*, alors que cet embarras n'existerait pas du tout pour la raison spéculative. Tout comme les deux autres, le système probabilioriste pèche par rigueur inadmissible d'adaptation du procédé normal de l'intelligence théorique à la formation pratique des jugements de conscience. La *psychologie* de la probabiliorité manque aux probabilioristes, la psychologie de la probabilité aux probabilistes, et un peu de l'une et de l'autre aux équiprobabilistes.

Les deux premiers systèmes, à mon humble avis, ont poursuivi un idéal chimérique en essayant de dresser dans les livres, sur le terrain théorique abstrait de la vérité, un code des décisions pratiques de la conscience. Il suffisait de lui fixer les principes fondamentaux de la moralité objective, de lui apprendre les lois naturelles ou positives qui sont l'expression claire de la volonté du législateur autorisé dans le gouvernement des œuvres humaines. Il fallait laisser le reste à la raison pratique, qu'aucune théorie n'arrivera jamais à régler exactement.

Et c'est bien ainsi que l'avaient compris les siècles passés, et ils avaient raison. Car, en somme, quelle est la cause pratiquement essentielle qui fait le *bien* ou le *mal*, le *licitum* ou l'*illicitum* de nos actions ? C'est l'*intention actuelle* de la volonté au moment où elle agit sous la dictée de la conscience. Un point, c'est tout. L'ordre objectif de la morale est bien toujours là, c'est vrai, imposé à notre considération comme régulateur divin de la moralité. En définitive, pourtant, c'est la disposition moralement bonne ou mauvaise de l'intention subjective qui fait ou évite le péché, qui fait devant Dieu la prudence ou l'imprudence de la décision.

L'important donc, *unum necessarium*, est, pour chacun de nous, de former honnêtement cette intention. Comment ? D'abord, par nous-mêmes, par le propre travail de notre réflexion personnelle, autant que possible, et si possible ; ensuite, à défaut de ce procédé naturel, primitif et normal, en empruntant l'intelligence du voisin. Dans le premier cas, quand nous avons conscience d'avoir loyalement fait l'enquête pratique convenable, nous décidons prudemment sans faute, quelle que soit d'ailleurs la valeur théorique objective de notre dernier jugement pratique ; dans le second, quand nous avons conscience d'avoir loyalement placé notre confiance en lieu sûr, nous décidons encore prudemment sans faute, quelle que soit aussi la valeur objective vraie de la « science » et de la « probité » de l'autorité sous laquelle nous nous abritons.

Point besoin de systèmes de morale à l'avance pour pratiquer tout bonnement l'un ou l'autre de ces deux procédés ; et, en fait, depuis que le monde existe, les hommes de tous les temps les ont le plus tranquillement du monde pratiqués sans se douter du remue-ménage scientifique que devait occasionner un jour la controverse savante sur les systèmes de morale.

Depuis que les discussions de casuistique ont provoqué l'apparition d'une foule de dissertations sur la théologie morale, un phénomène s'est produit qui n'existait pas jadis. Les auteurs nous

ont fait des catalogues de prétendues décisions pratiques à l'usage des consciences embarrassées ; ils ont *étiqueté* ces décisions au point de vue spéculatif, à *leur point de vue spéculatif personnel* s'entend. Nous avons eu ainsi une foule de genres, espèces, variétés et sous-variétés de probabilités à l'infini : *vix probabilis*, *sat probabilis*, *probabilis*, *solide probabilis*, *probabilior*, *valde probabilior*, *probabilissima*, *certa*. Puis, quand il s'est agi d'apprendre à la conscience, dispensée d'y voir par elle-même, la manière de se servir du catalogue, on a dû préciser une recette. La *recette*, c'est le *système de morale*. Nous avons eu ainsi, entre beaucoup d'autres, trois recettes fameuses : la recette probabilioriste (prenez la *probabilior* toujours, avec l'autre vous pècheriez) ; la recette équiprobabiliste (prenez toujours la *notabiliter probabilior*, et, s'il y a équiprobabilité, prenez ce qui vous plaira ; jamais, en tout cas, la *probabilis* en face de la susdite *probabilior)* ; et la recette probabiliste (prenez la *certa*, toujours ; au-dessous, ne vous gênez pas avec les *probabiliores* ; prenez, si le cœur vous en dit, une *probabilis*, qui soit *solide* (??) *probabilis* tout de même ; et, si vous avez du scrupule, noyez-le dans le principe réflexe : *lex incerta, lex nulla)*.

Puisque me voilà parti à parler franc, pourquoi ne dirais-je pas que je trouve regrettable la confection du catalogue, aussi bien que les recettes ?

Qui me prouve, à moi, que ce catalogue est bien fait ? Quelle autorité a-t-il ? Chaque auteur a le sien, qui ne ressemble pas à celui de l'auteur d'à côté. Mieux que cela, il est nombre de propositions auxquelles vous pouvez voir accolées dans dix catalogues, dix notes différentes, jusqu'à la plus parfaite contradiction, inclusivement. *Certa*, dit l'un ; *improbabilis* et *falsa*, dit l'autre sur le même point ; et, au milieu, toute la lyre : *probabilior, probabilis, parum probabilis*, etc. ; sans compter les notes « arithmétiques » : *communis, communior, communissima*, tout aussi concordantes que les autres. Il en est ainsi, même dans de grosses questions, practico-pratiques s'il en fût, qui ne portent pas du tout sur des pointes d'aiguilles. Est-ce vrai ce que je dis-là ? Si c'est faux, qu'on me le dise. J'attends la critique.

Quand donc j'ai l'air d'ouvrir la porte un peu large aux informations moins « livresques », plus personnelles et subjectives de la conscience, je ne fais, ce me semble, qu'œuvre d'histoire et de bon sens. D'histoire, car c'est bien ainsi qu'on s'y prenait autrefois, avant l'heure moderne des catalogues et des recettes ; de bon sens, car, encore une fois, avant de m'imposer l'obligation de calquer mes décisions de conscience sur les étiquettes de probabilité qui sont dans les livres, j'ai bien le droit de me renseigner un peu sur leur valeur, et quelque droit aussi de m'en méfier vu le parfait tohu-bohu de leurs discordances.

Après tout, c'est mon droit aussi, je pense, de faire le travail que font ces messieurs ; et si, au bout de mon enquête, menée prudemment *sine peccato* devant Dieu, je conclus *parum probabilior*, alors que mon auteur de droite dit *notabiliter probabilior*, et mon auteur de gauche *parum probabilis*, en quoi suis-je plus qu'eux blâmable ? Et si, d'après ma recette à moi, qui ne vois pas de milieu inoccupé entre le doute pratique et la certitude pratique *de prudenti*, si, dis-je, d'après ma recette, je conclus *licet*, en quoi suis-je plus blâmable que les tenants des autres recettes qui concluent différemment ? Je ne pèche pas et j'agis raisonnablement ; cela me suffit.

J'agis « droitement » aussi, certes, quand, hormis le cas des autorités privilégiées qui s'imposent de plein droit à ma raison, « je suis ma conscience, et fais peu de cas des auteurs. » (S. Alph. de Lig.). Là encore je serai loyal devant Dieu. L'unanimité morale des maîtres sera pour moi un argument « princeps » en fait de direction extrinsèque de jugement ; le *consensus* de la très grande majorité aussi ; et aussi, bien entendu, les autorités privilégiées, l'Eglise, les saints, les grands docteurs.

Mais, pour les autres, la menue monnaie de la littérature casuistique, j'en userai, faute de mieux, toujours d'après ma recette, qui est de garder ma liberté d'action *in dubio practico lato*, c'est-à-dire, dans les cas très fréquents où le nombre des auteurs, plus grand d'un côté que de l'autre, même notablement plus grand, me laissera, à cause de la contradiction et faute de certitude, dans l'hésitation, dans l'*embarras du choix*. Et, d'après ce que je sais de la valeur des chiffres en théologie morale, en fait d'énumération d'auteurs pour et contre, je vous assure que la probabiliorité extrinsèque, le plus prudemment du monde, sans l'ombre d'un péché devant Dieu, me laissera bien souvent dans le doute pratique, et donc aussi en pleine liberté du choix, *lex dubia, lex nulla*.

Il est temps de résumer et de conclure.

Est-ce un système nouveau que je préconise ? Nullement ! Le lecteur a déjà deviné que c'est, au fond, tout simplement le système de saint Alphonse quelque peu modifié dans son exposition : c'est, si l'on veut, un équiprobabilisme plus large ou un probabilisme plus serré.

Ce mot « équiprobabilisme » est très mal choisi, je le regrette pour la fortune du « système alphonsiste » qui méritait une dénomination plus juste, moins sujette à fausse interprétation. Le saint docteur, et surtout ses disciples, l'ont accepté et vulgarisé, parce que la nouvelle théorie morale essayait de tenir un juste milieu entre le probabilisme et le probabiliorisme, et que entre « moins » et « plus, » il est tout naturel de ne parler que d'*égalité*. Mais, théoriquement et pratiquement, ce mot ne dit pas bien ce qu'est le système alphonsiste. Théoriquement, l'égalité absolue des probabilités est une chimère ; saint Alphonse le savait ; aussi a-t-il ajouté le fameux correctif du *parum probabilior* qui n'enlève point l'équiprobabilité. Pratiquement, la probabiliorité,

même au delà du *parum*, n'empêche point le doute pratique de subsister, et saint Alphonse savait cela aussi, puisqu'il n'admet l'obligation de suivre l'opinion *pro lege* que quand elle est *notabiliter probabilior*, ce qui laisse supposer qu'il ne l'admet pas quand la probabiliorité *pro lege* se tient entre le *parum* et le *notabiliter* ou *multo*.

Le vrai nom qui convenait à la « recette » de saint Alphonse était ou *probabiliorisme tempéré*, ou *probabilisme tempéré;* et si l'on trouvait une appellation qui réunît les deux idées, dans le genre de probabiliorismo-probabilisme (!!), ce serait parfait. Il est, en effet, une synthèse de ses deux voisins de droite et de gauche dans ce qu'ils ont de pratiquement acceptable.

On reproche à l' « alphonsisme » de n'être pas un système pratique. C'est vrai, si on l'apprécie théoriquement d'après son faux titre théorique d'*équiprobabilisme*, ainsi que font certains de ses adversaires pour en venir plus facilement à bout; c'est faux, si on le comprend d'après mes explications, et comme sans doute saint Alphonse l'entendait pratiquement lui-même. Voyez plutôt. Ou bien l'opinion A est *notabiliter*, *certo*, *probabilior* par rapport à B, ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas, dit saint Alphonse, l'opinion A s'impose; dans le second, elle ne s'impose pas; et comme, si elle ne s'impose pas, c'est par défaut de probabiliorité sautant nettement à l'œil, persuadant la conscience, entraînant sa décision, la raison pratique se trouve dans l'état de doute; l'opinion n'est que *parum probabilior;* et alors, *lex dubia, lex nulla*.

N'est-ce pas simple et, au fond, exactement ce que j'ai conclu des discussions un peu détaillées auxquelles je me suis livré sur la psychologie des états de certitude et de doute pratiques? Saint Alphonse, grand praticien du confessionnal, a certainement eu l'intuition de cette psychologie, quoiqu'il n'en ait esquissé la théorie nulle part. Dissertant avec les auteurs de son temps, et sur leur terrain, il a parlé leur langue et donné peut-être, pour les besoins de sa cause, un peu trop dans leur travers de constructions spéculatives. Au fond, son système, si enfin *système* il y a, est la traduction des faits tels qu'ils existent dans la réalité interne de l'ordre pratique. L'usage que le saint en a fait, même dans la dernière partie de sa vie, alors qu'il était devenu plus rigoureusement anti-probabiliste, prouve assez ce que j'avance; car il formule souvent des solutions larges qui sont loin de cadrer avec l'interprétation rigoureuse théorique de l'équiprobabilisme.

Si les probabilistes voulaient renoncer à trouver *solide probabilis (certo prudens* en pratique) l'opinion qui est *certo et notabiliter minus probabilis* en face de la *certo et notabiliter probabilior*, ils seraient équiprobabilistes ou, pour mieux dire, *Alphonsistes*, et la paix serait faite. Beaucoup d'entre eux pensent ainsi au fond, et écrivent même qu'il n'y a pratiquement pas de différence entre les deux systèmes. Pourquoi alors deux écoles, deux armées toujours sur le pied de guerre, et une si chaude dispute entre gens qui s'entendent? Et tout cela, d'un côté comme de l'autre, pour garder coûte que coûte, sur le terrain de la polémique spéculative, une position stratégique dangereuse, impossible à défendre des attaques de la logique, et pratiquement insuffisante, au lieu de descendre dans la plaine du sens pratique et d'y faire cause commune contre l'unique ennemi qui soit à combattre : le mal moral du péché.

Ce n'est pas sans bons motifs d'ordre providentiel que l'Eglise a canonisé, en nos temps troublés, et proposé au monde comme docteur de la morale, le grand apôtre de Nocera et de Sainte-Agathe-des-Goths.

La *Règle morale pratique* (ne parlons plus de *système!*) qu'il a formulée pour maintenir la morale chrétienne à égale distance des abus logiquement inévitables du probabiliorisme et du probabilisme, n'était point nouvelle dans le monde, malgré la nouveauté du titre sous lequel elle a pris place dans la controverse du XVIIIe siècle. Cette règle, c'est la règle du bon sens pratique inné de la conscience humaine, telle que l'ont mise en usage, sans aucune préoccupation de précision scientifique, tous les âges chrétiens, tous les siècles passés. C'est vingt fois, cent fois, que nous constatons dans l'évolution historique des idées et des dogmes, ce phénomène de la systématisation scientifique tardive — avec toutes les apparences de l'inédit — d'une pratique ou d'un enseignement universellement reçus autrefois comme choses de sens commun, et que cependant la nécessité occasionnelle d'une dispute a obligé d'analyser, de démontrer, de mettre en formules toutes neuves pour les besoins de sa justification scientifique. On disserte savamment aujourd'hui en philosophie sur le principe de causalité, comme en théologie sur l'institution divine de la confession auriculaire, et en droit canonique sur les pouvoirs sociaux de l'Eglise. Qui voudra cependant conclure du silence des anciens sur ces trois points qu'ils leur étaient inconnus, qu'ils ont été créés et mis au jour seulement depuis deux ou trois siècles, depuis qu'on en écrit longuement dans les gros livres? L'*Alphonsisme*, tel que nous l'entendons, a été pratiqué dans tous les temps, quoique sa fâcheuse formule systématique soit récente.

Que dis-je là qui puisse choquer les probabilioristes ou les probabilistes, si enfin, la *règle morale pratique* de saint Alphonse garde tout ce qu'il y a de bon dans le probabiliorisme et le probabilisme, et laisse donc par là-même à ceux-ci le droit de se dire aussi anciens que la conscience humaine sur la terre? Et, à vrai dire, l'*Alphonsisme* n'étant qu'une synthèse des deux autres systèmes, il n'est rien par lui-même historiquement et théoriquement sinon du probabilisme et du probabiliorisme mélangés, une simple « recette pratique » donnant la bonne manière de les utiliser en les tempérant l'un par l'autre.

Verrons-nous donc, pour la seule vanité de conserver une étiquette systématique qui ne soit pas celle du voisin, se perpétuer dans la controverse morale cette décourageante mêlée de frères ennemis, dont le plus clair résultat général est d'embrouiller les esprits et de troubler les consciences, sans profit pour la morale publique ? On parle de conciliation : elle est toute faite sur le terrain pratique, le seul, en définitive, qui nous intéresse et qu'on n'aurait jamais dû quitter. Mais voudra-t-on en convenir ? Voilà pour moi toute la difficulté de l'affaire. Notez qu'un *confesseur* (je ne dis pas un *professeur),* un confesseur probabilioriste à l'heure actuelle n'est plus capable de pratiquer les sévérités, d'ailleurs injustifiables, que comporte la logique de son système ; malgré lui peut-être, et sans s'en douter, s'il est sérieux, il suit la règle de S. Alphonse. Par contre, un confesseur probabiliste, sérieux aussi, grave et prudent, se garde bien des écarts logiques très périlleux du système, et, qu'il le veuille ou non, met aussi en usage la « règle de saint Alphonse », autant dire la règle sage pratique de tous les temps.

Pour les théoriciens, c'est autre chose ! Inconvertissables ceux-là, irréductibles, ou à peu près, à cause de la position fausse qu'ils ont prise les uns vis-à-vis des autres au point de vue de la discussion purement spéculative des idées. Mais que nous importent leurs querelles qui planent bien loin au-dessus de nos têtes ? L'Eglise, par la voix d'un saint Docteur de la morale, nous donne une bonne *règle pratique* pour sortir du doute. Prenons-la, et que ce soit fini.

Il s'agissait de savoir dans quelle mesure on pouvait user soit 1° des opinions spéculativement *probabiliores*, soit 2° des opinions spéculativement *minus probabiles*. L'Aphonsisme nous offre la formule pratique prudente qui règle l'usage des unes et des autres ; en fait et au fond, il n'est pas un système de morale, une théorie comme les deux autres ; il est, je le répète, une simple « méthode » pour la manière de s'en servir. J'ai essayé d'en offrir au lecteur la justification philosophique que le Saint n'a pas jugé à propos de nous donner, plus préoccupé qu'il était de tracer à ses religieux confesseurs la bonne voie pratique à suivre au tribunal de la pénitence, que de bâtir une construction scientifique en règle en face des deux autres.

Je suis persuadé que si au lieu d'appeler cela de l'*équiprobabilisme* il avait parlé seulement de *Règle pratique pour l'usage des probabilités,* et s'il avait étendu l'interprétation de cette règle aussi nettement que je le fais, le probabiliorisme et le probabilisme auraient disparu de l'enseignement comme « systèmes de morale », ou tout au moins n'y seraient restés qu'à l'état de conceptions théoriques, bonnes à conserver comme souvenirs d'histoire.

Quand on me demande quel est mon « système de morale », je réponds que je n'en adopte aucun, parce que je les adopte tous. Je ne suis pas *équiprobabiliste*, je suis *alphonsiste ;* il y a entre ces deux mots toute la distance qui sépare une bonne règle de sens pratique, toute simple, d'avec la prétendue « systématisation scientifique », à mon avis défectueuse, qu'on a voulu en donner dans l'ordre spéculatif des idées, en un temps et sur un terrain de controverse où malheureusement il a paru nécessaire de prendre position « scientifique » entre les deux théories « scientifiques » du probabilisme et du probabiliorisme.

Que si les champions de ces deux « systèmes » m'objectent l'approbation dont l'Eglise les a honorés, et que, dès lors, il y a quelque outrecuidance de ma part à les critiquer comme je l'ai fait, je réponds tout de suite : que si l'Eglise a approuvé la pratique modérée du probabiliorisme et du probabilisme, elle n'a pas, que je sache, par là-même approuvé les raisons théoriques contradictoires sur lesquelles les docteurs de ces deux systèmes ont la prétention d'appuyer les conclusions pratiques qu'ils en tirent. Ce n'est pas la première fois que l'on peut constater ce phénomème de conclusions, justes en soi, tirées cependant de faux principes par des logiciens insuffisamment scrupuleux.

L'*Alphonsisme* admet très bien les solutions pratiques probabilistes et probabilioristes ; mais il ne les admet pas en vertu des principes théoriques du probabilisme ou du probabiliorisme, qu'il tient au contraire pour erronés ; il les admet en vertu de la loi élémentaire de la vertu de prudence, qui tantôt permet à la conscience de choisir le *minus probabilis* à la faveur du doute pratique large, et tantôt l'oblige à suivre la *probabilior* à cause de la certitude pratique *de prudenti* qu'elle y trouve.

D'ailleurs, voici qui tranche la question d'*approbation.* L'Eglise a encore, ce me semble, un peu plus officiellement approuvé l'*Alphonsisme* que le probabiliorisme et le probabilisme ; en quoi elle n'a rien fait de contradictoire, et n'a en rien rétracté ses autres sympathies. Elle a tout simplement vu dans l'*Alphonsisme* la synthèse de ce qu'il y a de bon dans les deux systèmes voisins, dont les deux approbations se trouvent ainsi merveilleusement fondues en une troisième qui les résume, et, pour ainsi dire, les canonise.

Mettons donc une bonne fois de côté les étiquettes et rivalités d'écoles ; méfions-nous des idées personnelles et constructions systématiques toutes faites qui nous plaisent parce qu'elles s'harmonisent mieux avec notre éducation, le milieu où nous vivons, les habitudes reçues et notre invincible désir secret de « ne pas avoir tort. »

Un fait considérable domine tout ce problème, un fait qui s'impose de plein droit à notre attention : le Doctorat de saint Alphonse.

Bien légers, à mon avis, ceux qui pensent qu'on peut n'en pas tenir compte ; exagérés, ceux qui ont prétendu y voir jusqu'à la consécration officielle de la stricte théorie scientifique dite « *équiprobabilisme.* »

Il faut pourtant, par respect pour l'Eglise, y

voir quelque chose. Et quoi, je vous prie, sinon, au moins sur le terrain de la conscience, la recommandation autorisée de la RÈGLE PRATIQUE *alphonsienne* pour le prudent usage des probabilités ?

C'est ce que j'y ai vu pour ma part, et ce que j'ai très loyalement essayé de faire voir aussi à mon lecteur, sans parti pris *a priori* d'aucune sorte, sans autre inspiration ni passion que de répondre fidèlement à l'invitation que nous fait l'Eglise de suivre cette *règle*, et sans autre souci que de la justifier de mon mieux par de solides raisons.

Y aurai-je réussi ? Je suis trop vieux pour me bercer de pareille illusion. Aussi bien, n'est-ce point le triomphe de mes idées que j'ambitionne, mais simplement la satisfaction d'avoir suggéré à mes bien-aimés confrères quelques bonnes matières à réflexions personnelles et indépendantes, dans un sujet où je trouve que l'enseignement tranchant de nos récents manuels de morale a singulièrement restreint la liberté de jugement à laquelle nous avons droit.

D'ailleurs, je ne me dissimule pas non plus que la longueur voulue et la subtilité nécessaire de certaines de mes explications ont pu nuire à leur clarté. Je n'entends pas en rester là. J'ai proposé la solution du problème. Il me reste à la préciser davantage encore dans les détails de son application pratique.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Loin de moi l'intention de blâmer l'une quelconque des multiples formes que la dévotion à saint Antoine de Padoue a revêtues de nos jours. J'ai moi-même recouru souvent à saint Antoine, lui demandant des faveurs temporelles avec confiance... et succès. Mais il est des gens qui adressent au saint thaumaturge des requêtes certainement ridicules et même coupables, comme de faire arriver telle avanie à un voisin, et qui, obtenant la réalisation de leur désir, s'imaginent bravement l'avoir obtenu par saint Antoine de Padoue, à qui ils paient les deux ou quatre sous promis. Toute dévotion peut être une occasion d'abus pour des gens à l'esprit mal fait, mais n'abuse-t-on pas de celle-ci plus que de toute autre ?

Cet abus plus grand est-il seulement un contre-coup des résultats plus merveilleux de cette dévotion, ou bien ne viendrait-il pas d'une intervention spéciale du démon qui par là est bien aise de fournir des armes aux adversaires du culte catholique, comme M. Buisson, par exemple ?

Et, en thèse plus générale, a-t-on le droit de soutenir que Dieu peut permettre au démon d'accorder lui-même une requête ridicule ou mauvaise faite à Dieu directement ou par le moyen d'un saint ? En le permettant, Dieu n'autoriserait-il pas les abus les plus superstitieux ?

Nous avons chaudement discuté cela entre collègues, et le bienveillant *Ami du Clergé* ferait plus d'un heureux s'il voulait répondre à cette question.

R. — Vous dites très bien que toute dévotion peut être une occasion d'abus. Et comme les abus sont plus à craindre là où l'élément populaire intervient plus largement, il n'y aurait pas lieu de s'étonner si la dévotion à saint Antoine de Padoue donnait lieu à plus d'abus que toute autre moins populaire.

Tant que les requêtes adressées à saint Antoine de Padoue ne sortent pas des limites de la confiance permise, si ingénues, si simples qu'elles paraissent, il n'y a pas à en juger mal. Mais quand elles offensent les lois de la morale chrétienne, surtout celles de la charité qui est la première des vertus, il faut y voir un abus qui est à blâmer, à réprimer si on le peut. Car c'est faire injure au saint et à Dieu même que de demander par son intercession ce que Dieu lui-même défend de désirer. Ainsi on ne peut sans péché, sans blasphème, demander qu'il arrive une avanie au prochain.

Si ce mal arrive après qu'on l'a ainsi demandé, on peut être certain qu'il n'est pas dû à la prière qu'on en a faite, parce que Dieu et ses saints ne peuvent exaucer une prière qui a pour objet le mal. Et la reconnaissance qu'on en adresserait à Dieu serait aussi mauvaise, aussi blasphématoire que la demande elle-même.

Voilà ce qu'il faut faire comprendre à ceux qu'égare une confiance superstitieuse en l'intercession de saint Antoine de Padoue. Ces abus, outre qu'ils sont entachés de péché, sont très préjudiciables à la vraie dévotion, qu'ils déconsidèrent et livrent à la moquerie des adversaires de la religion. Il importe donc grandement de les démasquer, de les flétrir et de les empêcher.

Si la chose demandée en dépit de la morale arrive ensuite, comme on est tout à fait sûr qu'il ne faut pas l'attribuer à la prière, il y a lieu de l'expliquer par d'autres causes. De même qu'une prière bien faite n'est pas toujours exaucée par la grâce demandée, ainsi une prière mal faite et odieuse à Dieu peut être suivie de l'événement sans que la prière y soit pour rien et seulement par l'action des hommes ou les causes naturelles. Dieu n'est pas obligé d'empêcher l'action de l'homme ni celle des causes naturelles pour éviter aux hommes le danger d'attribuer faussement à la prière ce qui vient d'ailleurs. Il faut ne pas tomber ici dans le sophisme : « Post hoc, ergo propter hoc. » Si l'on veut examiner chaque cas en détail, à l'aide des données théologiques, il sera facile d'éviter l'erreur.

Peut-on penser que le démon intervienne dans ces abus qui ne peuvent que nuire à la dévotion vraie ? Dès lors qu'il y a un mal à faire, l'intervention du démon est fort possible et, en la plupart des cas, probable. Mais cette intervention ne saurait prendre la place de celle de Dieu ou du saint par lequel on a recours à lui. Il dépend de

Dieu d'exaucer ou non les prières; le démon n'a pas ce pouvoir. Il peut seulement user de bien des moyens pour porter les hommes à mal faire et pour les tromper.

Ainsi, comme il porte les hommes à la haine, il peut aussi leur inspirer ces prières blasphématoires par lesquelles les hommes demanderont la satisfaction d'une mauvaise passion, et, conjecturant les événements, mettre ces demandes en rapport avec ce qui doit probablement arriver. Il peut même, si l'effet dépend de quelque homme, incliner celui-ci dans le sens de la demande. Et ainsi l'événement semblera le fruit de la prière.

C'est pourquoi, pour décider avec sécurité que tel effet désiré est vraiment une faveur obtenue par la prière, il y aurait lieu d'étudier la chose sous ses différents aspects. Si la chose avait assez d'importance pour que l'Eglise eût à en décider, comme il arrive pour les miracles dans la béatification et la canonisation des saints, elle soumettrait le fait à un minutieux examen et s'entourerait de toutes les lumières avant de prononcer que la faveur obtenue est due à la prière. Il n'est pas nécessaire, dans les actes de la vie ordinaire et dans les jugements que nous portons sur les événements quotidiens, que nous mettions cette solennité et cette maturité qui conviennent aux décisions de l'Eglise. Le plus souvent notre raison peut suivre le sentiment; nous avons prié; la chose est bonne ; elle arrive, quoiqu'elle fût auparavant douteuse; nous sommes portés à croire que notre prière a été pour quelque chose dans la réussite. Cette persuasion, sans être autrement raisonnée, nous suffit pour voir en cela l'effet de la prière, et il n'y a aucun danger à craindre de ce qu'elle serait en effet peu fondée.

Toutefois, même pour des faits particuliers, surtout quand on juge bon d'en faire part au public, il serait nécessaire de les faire passer par une critique sérieuse. On éviterait ainsi d'attribuer à l'intercession des saints de prétendues grâces qui n'en sont pas, qui parfois même sont tout autre chose, comme les satisfactions de l'amour-propre, de la vanité, de l'ambition, de la haine, etc. Ces erreurs publiées causent un grand dommage à la foi.

Dans la constitution *Officiorum ac munerum* il y a une prohibition qui frappe les écrits où sont racontées de nouvelles apparitions, révélations, prophéties, miracles (art. 13). Ce serait étendre hors de ses limites cette prohibition que de l'appliquer à la publication de faveurs obtenues par l'intercession de saints canonisés. D'abord, ces faveurs ne sont pas visées dans le texte. — Ensuite, la prière est un moyen ordinaire d'obtenir des grâces. — Enfin, la reconnaissance qui porte à les publier, est un sentiment très louable qu'on doit plutôt favoriser que contrarier; il en résulte de la gloire pour les saints et pour Dieu lui-même.

Mais on entrerait certainement dans l'esprit de l'Eglise en ne publiant ces faveurs qu'avec discernement et après qu'un examen suffisant aurait établi qu'il y a bien là, autant qu'on en peut juger, une faveur spirituelle et qu'elle est l'effet de la prière. Certaines chroniques pieuses pourraient en être abrégées ; mais ce serait au profit de la vraie dévotion.

Dans cet examen, l'attention devrait se porter avant tout et principalement sur la moralité de la demande. Quand on veut s'assurer de la réalité d'un miracle, quand on veut pratiquer le discernement des esprits, parmi les autres indices, le point de vue moral occupe une grande place. Tout mélange d'immoralité, toute opposition à quelque loi divine est la preuve qu'on est en présence d'un faux miracle ou d'un esprit mauvais. Il en est de même des prières. Il suffit de cette marque pour que l'effet prétendu de la prière doive n'être pas attribué à Dieu ou à ses saints, mais au démon ou aux causes naturelles.

L'effet portant ainsi la marque de son origine, la foi et la piété ne sont pas mises en danger. La superstition n'en est pas accréditée. Dieu n'autorise pas les abus en permettant même au démon d'intervenir. Il le laisse « se transformer en ange de lumière ; » mais il fournit aux âmes droites le moyen de n'y être pas trompées, puisqu'il leur suffit de s'en tenir à la loi divine interprétée et appliquée par l'Eglise.

Q. — A quelle époque remonte la distinction des couleurs entre les évêques et les clercs, spécialement pour le violet ?

R. — Cette question, si courte et si simple au premier abord, nous a excité à esquisser à grands traits l'histoire de la couleur des vêtements ecclésiastiques à travers les siècles.

Les efforts qui ont été faits à diverses époques par quelques érudits pour établir que dès le commencement l'Eglise avait prescrit à ses ministres des vêtements différents de ceux des laïques, n'ont abouti à aucun résultat satisfaisant. Il nous paraît bien positif au contraire, que, du moins pendant les trois premiers siècles, les clercs, dans la vie privée, étaient habillés comme tout le monde. La nécessité où ils étaient dans ces temps agités de passer inaperçus au milieu des païens, leur faisait une loi d'éviter toute distinction extérieure.

Nous ne voyons pas que Jésus-Christ ait tracé à ses apôtres aucune règle à cet égard. La simplicité, la modestie, voilà tout ce qu'il leur recommandait : « Des sandales et une seule tunique, » *calceatos sandalis, et ne induerentur duabus tunicis* [1]. Tel fut le vêtement du clergé primitif. Cependant le Sauveur n'entendait pas, par ces paroles, imposer un précepte négatif à ses ministres, ni leur interdire toute autre espèce de vêtement. Au-

[1] Marc, vi, 9.

trement les apôtres ne se seraient pas permis l'usage du pallium ou manteau des philosophes, comme nous le lisons de saint Pierre [1]; ni celui de la pénule, que portait certainement saint Paul [2].

Le premier de ces vêtements paraît même avoir été adopté dès les temps apostoliques, parce qu'il était distinctif des hommes graves et voués à la sagesse. On vit surtout alors ceux qui venaient des écoles du Portique ou de l'Académie, pour se ranger sous la discipline du sacerdoce chrétien, conserver dans des vues de prosélytisme le manteau de leur ancienne profession.

C'était déjà une certaine distinction; car le manteau du philosophe différait beaucoup du *pallium* de la vie commune. C'était une pièce d'étoffe quadrangulaire et tissée d'une laine noire ou brune, *nigrum aut pullum.* Il descendait jusqu'à terre, et, à la différence du manteau des Grecs qui se boutonnait sur l'épaule et se rejetait en arrière, le manteau des ascètes chrétiens, comme celui des philosophes païens, était simplement drapé autour du corps, sans agrafe ni fibule d'aucune sorte.

Cependant ce manteau était proprement celui des ascètes. Aussi les évêques qui n'étaient point adonnés à la vie ascétique s'en abstenaient-ils généralement, parce que, comme il s'agissait d'un costume impopulaire, ils pensaient qu'il était peu favorable aux rapports journaliers que l'évêque devait entretenir avec la société civile. Aussi ce manteau ascétique, qui était édifiant dans un saint Martin de Tours, au IVe siècle, fut au Ve condamné par le pape saint Célestin, dans une lettre aux évêques des provinces de Narbonne et de Vienne. Nous savons aussi que cette espèce de vêtement n'entrait pas dans le costume de saint Cyprien au IIIe siècle, pas plus que dans celui de saint Augustin au IVe. L'usage du manteau de philosophe cessa totalement au VIe siècle.

Le vêtement des clercs ne différait pas plus de celui des laïques par la couleur que par la forme; ils évitaient seulement en cela ce qui aurait été opposé à la modestie chrétienne. Dès le IVe siècle cependant, les évêques, ceux des grandes villes principalement, portèrent quelquefois un manteau blanc. Mais ceci n'était point d'un usage général. Car, d'une autre part, nous lisons dans Socrate que les vêtements blancs portés par l'évêque Sisinnius furent regardés comme une grande singularité, et qu'on s'en étonna comme d'une chose inusitée parmi les ecclésiastiques.

La couleur noire dut être à cette époque non moins inusitée, car ce même Sisinnius répondit à son censeur : « De grâce, en quel lieu trouvez-vous qu'un évêque doive user de vêtements *noirs?* » La même opinion existait en Occident; le jeune prêtre Népotien, neveu de saint Eliodore, évêque d'Altino, dans la Vénétie, trouvait, dans l'admirable lettre de saint Jérôme sur les devoirs de la vie ecclésiastique, l'avertissement d'éviter également les vêtements blancs et les noirs : *Vestes pullas æque devita ut candidas.* Sulpice-Sévère note à son tour, ainsi que nous l'avons déjà dit, comme une singularité, exemplaire toutefois, dans saint Martin de Tours, qu'il portait une tunique grossière et un long manteau noir [1].

— Au commencement du VIe siècle, les ecclésiastiques portent certainement un vêtement différent de celui des laïques; mais les documents que nous possédons ne nous permettent pas d'en décrire la forme ni la couleur. Le Concile d'Agde, en 506, après avoir réglé la tonsure, vient aux habits des clercs et y prescrit la modestie qui convient à l'état ecclésiastique, sans entrer dans aucun détail: «Vestimenta, vel calceamenta etiam eis, nisi quæ religionem deceant, uti vel habere non liceat. » Le premier Concile de Mâcon défend aux ecclésiastiques l'usage des habits séculiers, surtout des militaires, et le port des armes, sous la peine de la prison et d'un jeûne de trente jours au pain et à l'eau.

Le VIe siècle vit s'opérer une transformation très marquée dans les vêtements des gens du monde. Les laïques abandonnèrent généralement le costume romain et commencèrent à se vêtir d'habits courts, à la manière des barbares. Mais alors l'Eglise, toujours soucieuse de la dignité de ses ministres, ne se conforma pas à ce changement, et les premiers pasteurs s'accordèrent pour retenir l'usage des anciens vêtements. Aussi une différence plus tranchée s'étant introduite entre le costume du clergé, fidèle aux anciennes traditions, et celui des laïques qui les abandonnaient, le langage des documents ecclésiastiques devient plus explicite. On voit alors apparaître des préceptes, des défenses, des concessions formelles au sujet de telle ou telle espèce de vêtement.

Saint Martin, évêque de Prague, auteur d'une compilation canonique publiée en 572, prononce l'obligation formelle pour les clercs de porter une robe longue : *Talarem vestem induere.* Le Concile de Narbonne, en 589, défendit aux ecclésiastiques les habits de pourpre, dont les personnes les plus qualifiées usaient aussi bien que les magistrats, et dont la modestie ne permettait pas aux ecclésiastiques de se servir.

— Le Concile de Liptines, tenu en 743, défendit les habits courts aux clercs de toute condition, à cause des désordres effroyables du VIIIe siècle. A la même époque, saint Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, promulgua trois défenses au sujet des habits courts, des habits militaires et des habits pompeux.

— De l'étude des monuments du IXe siècle, on peut formuler les règles suivantes :

1o La cucule est réservée aux moines, et interdite aux chanoines et autres ecclésiastiques.

[1] Act., XII, 8.
[2] II Tim., IV, 13.

[1] Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* p. 778.

2o Le manteau et la cotte sont interdits à tous les clercs, comme étant des ornements affectés aux laïques.

3o La chape est un habillement commun aux moines, aux chanoines, aux curés et à tous les clercs. Sa forme s'est conservée dans la chape des religieux bénédictins. Elle était fermée par devant.

4o L'aube et l'étole étaient des ornements distinctifs du caractère sacerdotal, qu'on portait partout, même en voyage. Quant aux diacres, ils ne pouvaient porter l'aube que pendant leur ministère à l'autel. Les Conciles, qui voyaient dans l'étole une marque de la chasteté sacerdotale, prenaient tous les moyens pour engager les prêtres à la porter. Ainsi un canon du Concile de Tribur déclare que l'outrage fait à un prêtre en chemin sera puni bien plus rigoureusement s'il avait son étole. Mais les anciennes instructions synodales des évêques aux curés réitèrent souvent la recommandation d'avoir pour l'autel une aube différente de celle qu'ils portaient journellement : « Nullus in alba qua in suos usus utitur, præsumat cantare missam. »

5o On recommande aux clercs : *a)* de faire luire dans leurs habits, leur démarche, leur manière même d'aller à cheval, l'humilité qui doit régner dans leur cœur; *b)* d'éviter toute singularité et de ne se rendre remarquables par aucun excès ou de propreté ou de négligence.

— Au xe siècle apparaissent les défenses positives relatives à certaines couleurs trop voyantes. Nous avons déjà vu la pourpre défendue au siècle précédent. La défense s'étend alors à tous les vêtements de couleur rouge, verte ou bleue.

Le Pontifical romain portait alors : « Nullus vestrum rubeis aut viridibus, aut laicalibus vestibus utatur. »

L'auteur de la Vie de saint Odon, mort en 942, a remarqué que les moines ayant été chassés de leurs monastères par les irruptions et les violences effroyables des Normands, et s'étant retirés parmi leurs parents, après que leurs habits monastiques furent usés, en prirent d'autres de couleur bleue : « Fracta vestimenta cum quibus de monasterio exierant, denuo non induebantur similia, sed colorata, quæ nos dicimus blava. » Les ecclésiastiques firent de même et empruntèrent le bleu soit aux moines, soit aux séculiers.

Saint Odon raconte qu'un religieux qui portait un capuchon bleu fut sévèrement châtié pour cet excès. Il affirme aussi que les laïques étaient scandalisés de voir les religieux rechercher des couleurs éclatantes.

— Au xie siècle, les lois ecclésiastiques relatives à la forme et à la couleur des vêtements sont, à peu de choses près, les mêmes que dans le siècle précédent.

1o Les vêtements des clercs doivent être modestes et non découpés : « Scissis vestibus clericos abuti ulterius prohibemus, et ne pomposis exuviis induantur, » dit le Concile de Melfi, en 1089. L'habit long était encore si commun parmi les laïques que l'Eglise ne jugeait pas utile d'en faire une loi pour les clercs.

2o Ils devaient être d'une couleur *unique*. C'est une prescription nouvelle, qu'on rencontre pour la première fois dans le Concile de Coyac, en Espagne, en l'an 1050 : « Vestimentum unius coloris et competens habeant. » Le Concile de Londres, en 1102, la reproduit en termes exprès : « Ut vestes clericorum sint unius coloris, et calceamenta ordinata. »

3o Les couleurs voyantes sont défendues. On lit dans le canon IV du second Concile de Latran, sous Innocent II, en 1139 : « Nec in superfluitate, scissura, aut colore vestium, intuentium offendant aspectum Episcopi et clerici... » Les mêmes termes furent répétés dans un canon du Concile de Reims, sous le pape Eugène III, en 1148, avec ordre aux évêques de priver de leurs bénéfices ceux qui n'obéiraient pas à une loi si juste.

— Au XIIIe siècle, nombreux sont les documents sur ce point. Citons les constitutions de Gallon, légat du pape Innocent III, en 1208 ; les Conciles d'Avignon, en 1209; de Latran, en 1215; d'Oxford, en 1222 ; de Tours, en 1239, et vingt autres. En résumé, voici les principales dispositions promulguées par ces Conciles :

1o Les habits des ecclésiastiques doivent descendre jusqu'à terre.

2o L'habit de dessus, qui est de laine ou de lin, doit descendre jusqu'aux talons et être fermé de tous côtés, comme une aube.

3o Le vert et le rouge sont interdits aux clercs, de quelque dignité qu'ils soient.

Le vert et le rouge n'étaient point interdits aux évêques. « Le rouge, dit Thomassin, n'était donc pas encore réservé aux cardinaux et les évêques en usaient quelquefois, comme nous les avons vu user du vert jusqu'à nos jours. » Nous ne citerons que le canon de Latran : « Clausa deferant desuper indumenta, nimia brevitate, vel longitudine non notanda. Pannis *rubeis* aut *viridibus* non utantur... »

4o Le mélange des couleurs est aussi interdit comme au siècle précédent : « Induant se clerici vestibus unius coloris et non varii, nec permixti, » lit-on dans un synode d'Exeter en 1287.

— A partir de cette époque, au lieu de donner une vue d'ensemble pour tout un siècle, nous résumerons chaque Concile en particulier.

Le Concile de Ravenne, en 1314, ordonne aux clercs des habits longs, clos de toute part, et d'une couleur permise par les canons : « Nec vestimenta alterius coloris, quam jure permissi, quæ desuper clausa sint, atque talaria. »

Le Concile de Sens, en 1320, défendit les souliers rouges, verts ou blancs, et les aumusses de velours.

Le Concile de Tarragone, en 1338, interdit les vêtements *noirs* en signe de deuil, sinon à la mort du père, de la mère, du frère, de la sœur ou du seigneur, et pour deux mois seulement : « Ne

clericus in sacris ordinibus constitutus induat se de nigro, seu de vestibus lugubribus per mortem alicujus... »

Le Concile général de Vienne condamne les habits de diverses couleurs : *Virgatam, vel partitam vestem.*

Le Concile de Paris, en 1346, interdit aux clercs les souliers rouges ou verts, les aumusses de velours, les habits froncés et trop ouverts, les manches trop longues, les boucles d'argent aux souliers, etc.

Un autre Concile de Paris, en 1429, leur défendit les soutanes de couleur rouge ou verte, traînantes, ou bien ouvertes, si ce n'est jusqu'au genou.

Le Concile de Bâle proposa les mêmes règles : défense d'user de couleurs vertes ou rouges, de manches pendantes au coude, de vêtements ouverts derrière, ou devant, ou à côté.

Le Concile de Frisingue, en 1440, défendit le rouge et le vert, et voulut que l'habit de dessus couvrît entièrement ceux de dessous et fût fermé de tous côtés.

Le Concile de Tolède, en 1473, défendit aux ecclésiastiques qui sont dans les ordres sacrés, et aux bénéficiers, les habits et les souliers verts, rouges ou blancs. Il leur interdit aussi de porter des habits de deuil : « Ulterius luctuosas vestes induere clerici in sacris ordinibus constituti vel beneficiati non audeant. » Enfin, il déclara déchus du privilège clérical ceux qui porteraient des habits de diverses couleurs ou qui ne descendraient pas à mi-jambe.

Le Concile de Latran, en 1514, obligea les cardinaux à ne point souffrir dans leur maison de bénéficier ou de clerc dans les ordres sacrés avec des habits de diverses couleurs.

On lit dans le Concile de Mayence, en 1549 : « Ne vestes varii coloris, velut virgatas, aut fimbriatas, aut discissas deferant, sed talaribus utantur. »

Le Concile de Trente renouvelle les prescriptions du Concile de Vienne, et demande que les clercs portent un habit clérical modeste, en rapport avec leur dignité : *Honestum habitum clericalem illorum ordini et dignitati congruentem.*

Mais c'est à saint Charles Borromée et à ses Conciles de Milan que l'on doit les distinctions relatives aux couleurs qui sont encore aujourd'hui en vigueur. Il ne permit aux ecclésiastiques que la couleur noire, à moins que la dignité dont ils sont revêtus n'en demandât une autre : « In omni vestitu color tantum niger adhibeatur, nisi fortasse alium colorem requirat dignitatis gradus. »

Pour les évêques, ils doivent se vêtir de noir aux jours de jeûne, et de violet dans les autres temps.

Les décrets des Conciles de Milan furent bientôt adoptés partout. Les Conciles provinciaux, au lieu de condamner le vert, le rouge et les autres couleurs d'éclat, se contentèrent d'imposer le noir. « Vestium omnium color sit niger, » dit le Concile de Narbonne, en 1607.

Enfin Urbain VIII, dans son édit du 26 novembre 1624, prescrivit la couleur noire pour les ecclésiastiques.

Terminons par cette réflexion de Thomassin : « Quant à la couleur noire, quoique nous n'en ayons point vu de lois expresses et universellement reçues qu'après le Concile de Trente, il est certain néanmoins que l'usage en était déjà établi parmi les ecclésiastiques qui se faisaient plus particulièrement gloire de la modestie de leur profession. »

Aujourd'hui, le violet est à la fois un signe de prélature et de livrée, dit Mgr Barbier de Montault. Il caractérise spécialement la prélature et l'épiscopat ; mais parce que c'est un costume officiel, il ne se porte qu'à l'église ou dans des circonstances prévues. Le violet est aussi attribué aux cardinaux dans les temps de pénitence et de deuil, cas particulier où l'évêque ne peut faire usage que du noir. En règle générale, les évêques prennent le noir quand les cardinaux quittent le rouge pour le violet.

Le violet forme la livrée épiscopale. Aussi cette couleur est-elle assignée aux maîtres des cérémonies de la cathédrale, au caudataire de l'évêque et au séminaire diocésain. Il devient aussi le privilège propre de tous les employés des basiliques, sacristains, chantres, massiers, acolythes, etc.

Le violet est enfin le signe distinctif de tous ceux qui ont rang ou emploi à la cour papale, soit à titre de prélats, soit à titre d'officiers quelconques, tels que les huissiers du palais, les chantres, les clercs et les acolythes de la chapelle, les aides de la chambre, etc. [1]

Le 3 avril 1900, la S. C. des Rites, *in Vicen.*, a rappelé aux maîtres des cérémonies l'obligation où ils sont de porter le violet quand ils remplissent leurs fonctions dans les offices pontificaux. (Voir *Ami*, p. 703).

Q. — Est-ce que l'*Ami* regarde comme parfaitement sûre et absolument certaine la doctrine enseignée dans une causerie tirée de l'*Echo de La Chapelle-Saint-Mesmin* (nº 21, p. 399 de l'*Ami du Clergé paroissial*), à savoir, « qu'on ne peut sans faire un péché mortel attendre plus de huit jours pour le baptême d'un enfant » ?

R. — Le *Paroissial* a reproduit l'article cité ci-dessus parce qu'il est très bien fait, et que dans un temps où l'on retarde, sans raison valable, beaucoup trop les baptêmes d'enfants, il était bon de faire comprendre aux parents que souvent ils n'accomplissent pas leur devoir. Mais il ne prétend pas en prendre toute la responsabilité et vouloir affirmer que tous les parents qui attendent plus de huit jours pour faire baptiser leurs enfants commettent en soi, par le fait même, un péché mortel.

Voici du reste à ce sujet la doctrine des théologiens. « Les parents, dit Mgr Gousset, se rendraient coupables d'une faute grave s'ils retardaient, pendant un temps considérable, *un mois* par exemple, à procurer le baptême à leurs enfants. Il suffirait même, pour qu'il y eût péché

[1] Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques*, t. I, p. 57.

mortel, que ce retard fut de *quinze jours*, si l'on n'avait pas de raison légitime de différer aussi longtemps. Il est des docteurs plus sévères encore, qui pensent qu'on ne peut, sans péché mortel, différer le baptême d'un enfant au-delà de *huit jours* et même de *cinq ou six jours.* » — Les théologiens de Salamanque, si graves et si sérieux, pensent qu'il n'y a pas péché mortel à différer le baptême de *quinze ou vingt jours*, même sans cause urgente ; et d'autres avec Suarez dont l'autorité certes ne saurait être contestée, pensent que le retard de moins d'*un mois entier*, même sans raison, ne peut être taxé de péché mortel, et qu'il en est de même du retard de moins de *deux mois* s'il y a une raison de quelque valeur. (Gury, *Casus consc.)*. — Enfin Génicot dit avec beaucoup de raison : « Inter theologos convenit graviter peccare eos qui multo tempore infantem baptizare differunt. Frustra vero plures conati sunt determinare qualis dilatio censenda sit gravis : quod patebit legenti apud S. Alph. sententias maxime discrepantes, quia nulla lege certa nituntur. Quare, dummodo adsit seria voluntas non negligendi baptismum, probabile opinamur cum Ball. dilationem non esse gravis peccati arguendam, nisi periculum mortis merito timendum sit, vel urgeat lex particularis. » Il est inutile, pensons-nous, de multiplier les citations. Terminons seulement par ces paroles si sages du Rituel romain qui, sans indiquer quand il y aurait péché mortel, veut qu'on presse le baptême le plus possible : « Opportune parochus hortetur eos ad quos ea cura pertinet, ut natos infantes, quam primum fieri poterit, sine pompæ vanitate, deferant ad ecclesiam, ne illis sacramentum tantopere necessarium nimium differatur cum periculo salutis. »

Q. — Une réponse du Saint-Office dit, à propos de trois jeunes filles protestantes élevées dans un pensionnat catholique, et qui, avec la permission des parents, suivent le même traitement que les élèves catholiques, assistent au catéchisme, prennent part aux offices, etc., qu'on peut tolérer leur présence au pensionnat, pourvu qu'il n'y ait aucun péril de perversion pour les enfants catholiques, mais qu'à l'avenir on ne doit plus recevoir d'internes protestantes, et que pour les externes il faudra recourir à Rome pour chacune en particulier, en exceptant toujours les enfants des apostats. (Réponse du 6 décembre 1899, approuvée par le Saint-Père le 7 décembre; voir *Ami*, 1900, p. 252).

Sur ce, la *Revue ecclésiastique de Metz* (n° de mars 1900) tire la conclusion que nulle part on ne doit plus recevoir d'élèves hétérodoxes dans un pensionnat catholique, à cause de la défense que le Saint-Office vient de porter, et parce qu'il y a toujours péril de perversion, soit de la part des enfants elles-mêmes, soit de la part de leurs familles, avec lesquelles les enfants catholiques seraient mises en rapport.

Ne trouvez-vous pas que ces conclusions vont beaucoup plus loin qu'il ne faudrait ?

1° Peut-on transformer une réponse donnée pour un cas particulier en une loi universelle pour l'Eglise ? Il est très possible que la question ait été posée pour un diocèse d'Italie, peut-être même pour Rome, où le mélange d'enfants protestantes avec des enfants catholiques ne peut avoir lieu sans scandale. Mais dans les pays où les protestants et les catholiques se coudoient tous les jours, où beaucoup de protestants tiennent à faire élever leurs enfants dans des maisons catholiques, parce que l'éducation leur y paraît de beaucoup supérieure, quel scandale pourrait-il y avoir ? Tout le monde y est habitué. Non seulement les catholiques ne s'en choquent pas, mais même ils s'en réjouissent, parce qu'ils espèrent que plusieurs de ces enfants protestantes y puiseront la connaissance et l'amour de la vérité. Sous ce rapport il n'y a donc aucun scandale à craindre.

2° Y a-t-il toujours péril de perversion ? Lorsque les maîtresses sont vigilantes, et lorsque l'aumônier fait son devoir, en expliquant bien tous les points sur lesquels les protestants ou les schismatiques sont en désaccord avec nous, ce péril n'existe pas. Au contraire, il y a beaucoup plus de probabilité que les enfants hétérodoxes déposeront les préjugés de leur éducation, de leur famille, de leur entourage, et qu'elles seront amenées à estimer, à aimer et à désirer la religion catholique. C'est un fait qui se produit souvent là où des enfants hétérodoxes sont admises dans des pensionnats catholiques, tandis qu'il est très rare et presque inouï que des enfants catholiques se laissent pervertir par leurs compagnes protestantes ou schismatiques.

Dans ces conditions, serait-il vraiment à propos d'interdire l'admission de ces enfants non catholiques, et de les priver ainsi de la possibilité d'apprendre et d'embrasser la vraie foi, pour épargner aux enfants catholiques un péril de perversion qui réellement n'existe pas ? Ce n'est pas, ce semble, l'esprit de l'Eglise. Si les apôtres avaient agi ainsi, comment les nations païennes se seraient-elles converties ? On voit souvent, dans la vie des saints, que des enfants sont devenus chrétiens parce que, à l'insu de leurs parents, ils avaient entendu l'instruction des ministres de Dieu : si on les en avait exclus, comment auraient-ils connu la vraie foi ?

Dans les pays hérétiques, schismatiques ou infidèles, *a*) les RR. PP. Jésuites admettent dans leurs collèges un grand nombre d'enfants protestants, schismatiques, juifs, musulmans, bouddhistes, etc. ; personne ne leur en fait un crime, au contraire, ils arrivent par là à convertir un certain nombre de ces enfants. *b*) Les Sœurs de Sion, qui ont été fondées pour la conversion des Juifs, ont des pensionnats florissants dans les pays danubiens, en Turquie, en Autriche, etc. Si elles ne voulaient y admettre que des enfants catholiques, leurs maisons ne pourraient pas subsister. Elles admettent des enfants de toutes les religions, et par là elles peuvent donner une éducation supérieure aux enfants catholiques, et mettre au moins le germe du bien dans les enfants non catholiques.

Si on voulait faire de la réponse du Saint-Office une loi universelle, cela ne serait plus possible. Ce ne doit donc pas être l'intention de l'Eglise.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Dans la *Revue Française* du mois de février 1900, M. Planchard, avec sa compétence ordinaire, a donné de ce décret un commentaire qui répond exactement à toutes vos difficultés.

Le Saint-Siège, dit-il, a été consulté bien des fois sur cette question des écoles ; nous voudrions résumer ici les règles de conduite et les avis qu'il n'a cessé de donner.

1° Ce qui lui déplaît davantage, c'est que des parents catholiques placent leurs enfants en des écoles hérétiques ou schismatiques. Il y a un grave danger pour les enfants catholiques. Quand même l'école ne serait pas établie dans le but de gagner des adhérents à l'hérésie ou au schisme, ce qui est bien plus grave encore, tout le monde sait quelle force a sur l'âme d'un enfant l'autorité de ses maîtres, et comme il est porté à approuver leurs actes ou leurs paroles.

2° Le danger est moindre, quand ce sont des enfants acatholiques qui entrent dans une école catholique. En effet les maîtres, l'enseignement, les livres, tout est catholique : reste seulement le commerce et les relations des enfants avec des condisciples élevés dans l'erreur. Supposez, dit la Propagande, qu'un enfant non catholique ait de l'esprit, du talent, se montre très attaché à ses erreurs par suite de l'éducation qu'il a reçue dans sa famille, qu'il se trouve en contact avec un enfant catholique sans talent, peu religieux : il sera très facile au premier de pervertir le second. Aussi le Saint-Siège, quand la chose est possible, aime-t-il à séparer complètement les élèves catholiques des acatholiques et ordonne-t-il que ces derniers aient une habitation et des maîtres spéciaux. C'est la mesure qu'il a prise le 18 décembre 1742 pour les Capucins de Moscou. Quand cela n'est pas possible, et c'est ce qui arrive le plus souvent, la Sacrée Congrégation de la Propagande veut savoir quelles relations les enfants des divers cultes auront les uns avec les autres, et recommande de les faire aussi rares que possible, d'accompagner les acatholiques au parloir, de défendre toute conversation sur la religion entre catholiques et acatholiques, et au-dessus de ces règles particulières, elle enjoint très strictement la règle général de droit naturel : c'est qu'on évite tout danger de perversion ou de corruption. C'est ainsi que, le 20 août 1794, la Sacrée Congrégation écrivait aux Pères Réformés, missionnaires de l'Egypte supérieure : « Periculum perversionis *(ex admissione Coptorum hœreticorum)* per magistrorum diligentiam removeatur... Verum quum quandoque juvenis discolus ex hæreticis aliquem catholicum pervertere posset, magistri de hoc solliciti sint, nec admittant in scholis juvenes hæreticos licentiosos. » Le 31 août 1863, en approuvant les Constitutions des Dames de Sion, elle écrivait au fondateur : « Mentem S. Congregationis esse ut in scholis convictuum non admittantur regulariter nisi puellæ catholicæ. Quod si gravi de causa quandoque contingat recipi puellas diversæ confessionis, catholice tamen educandas et non aliter, id notificetur Episcopo diœcesano, qui communi consilio cum Superiorissa stabiliat diligenter regulas necessarias ad vitandum omne seductionis vel perversionis periculum, inter quas non omittatur præscribere ut visitationibus parentum puellis suis acatholicis semper præsens adsit aliqua soror. » Même recommandation le 1er juin 1866 à l'archevêque latin de Lemberg à propos d'un institut de cette ville : « Posse tolerari ut puellæ schismaticæ in collegium admittantur quod sorores dirigunt, dummodo bonam præseferant indolem... Sedulo caveat *(Archiepiscopus)* ne ex admissione schismaticorum ullum ne minimum quidem perversionis vel indifferentismi periculum puellis catholicis subsit. »

3° Ces décisions peuvent faire naître dans l'esprit de nos lecteurs un doute dont il vaut autant donner l'explication tout de suite. On vient de voir que dans la réponse donnée pour l'institut des Sœurs de Notre-Dame de Sion, le Saint-Siège leur prescrit de n'admettre que par exception des jeunes filles de confession diverse ; mais il ajoute : *catholice tamen educandas.* Mêmes prescriptions, en d'autres termes pourtant, dans la réponse à l'archevêque de Lemberg, dont nous avons donné une partie seulement. Parmi les conditions mises à l'adoption des jeunes filles schismatiques, la seconde était celle-ci : « Dummodo... juxta exposita instituantur. » Or voici la partie de l'exposé à laquelle se rapporte cette condition : « Puellæ acatholicæ una cum catholicis non solum in scientiis profanis sed etiam in religione catholica educantur, cum parentes earum schismatici id diserte petierint et petant. Præter institutionem catholicam, communem quoque habent præfatæ puellæ schismaticæ cum catholicis lectionem piam et communia exercitia spiritualia ; atque simul cum illis sacrificio missæ intersunt... »

On comprend que des catholiques, religieuses ou non, ne puissent donner qu'une éducation catholique et qu'il leur soit défendu par le droit divin lui-même d'enseigner à des enfants confiées à leurs soins le schisme et l'hérésie. La raison de la condition mise par le Saint-Siège est donc toute simple.

4° Cependant, l'excès en tout ne vaut rien. Le Saint-Siège signale le danger et dit comment le prévenir. Les religieuses de Lemberg avaient excédé, quand elles imposaient à toutes leurs enfants, schismatiques et catholiques, l'assistance à la sainte messe et les faisaient prendre part aux mêmes lectures et à des exercices spirituels communs. « Periculum est, dit la Sacrée Congrégation de la Propagande, ne hypocritæ fiant juvenes schismatici, si forte obligentur ad interveniendum exercitiis religiosis sicut catholici : eo enim in casu forsan simularent professionem catholicismi contra suam, etsi erroneam, conscientiam ; et proclives fierint ad indifferentismum. » C'est pour ce motif que la Sacrée Congrégation recommande aux religieuses de Lemberg d'instruire les enfants dans la religion catholique, mais de ne pas les obliger à l'assistance à la messe ou aux autres fonctions ecclésiastiques : « Dummodo juxta exposita instituantur, nec tamen obligentur ad assistendum missæ sacrificio aliisque functionibus ecclesiasticis, verum id earum arbitrio relinquatur. »

5° Comme il y a des précautions à prendre, et comme il faut bien se garder de tout, lorsqu'on a ainsi à s'occuper d'enfants qui ne sont pas catholiques ! Nous venons de dire que l'éducation doit être catholique ; mais si des maîtres catholiques ne peuvent de droit divin enseigner l'erreur, ils ne peuvent pas davantage prendre part ou donner consentement à des actes qui sont la manifestation ou la conséquence de cette erreur. Ils ne peuvent donc coopérer à un acte de schisme ou d'hérésie, les autoriser dans le pensionnat ou y prêter la main ailleurs. La Sacrée Congrégation le rappelle dans sa réponse aux religieuses de Lemberg : « Ne templum adeant (puellæ schismaticæ) schismaticum a ministris schismaticis sacramenta recepturæ ; quod si in aliquo casu id impediri nullo modo possit, sorores passive se habeant. »

Si l'on a bien lu et comparé toutes les réponses citées dans cet article, on reconnaîtra sans peine que le Saint-Siège a su accommoder ses décisions aux circonstances : il faut donc le bien renseigner pour qu'il puisse répondre dans les cas particuliers. Dans la décision de la Sacrée Inquisition qui a été l'occasion de nos recherches, nous retrouvons d'abord la même préoccupation d'éviter le péril de perversion, on ne peut donc en être étonné. Le Saint-Siège défend l'admission des internes acatholiques dans les pensionnats et veut que l'on recoure à lui pour celle d'une externe. On comprend en effet que le danger de perversion soit bien moindre lorsqu'il s'agit d'une externe, parce que les rapports avec les enfants catholiques sont moins fréquents et moins intimes. D'ailleurs l'obligation de recourir au Saint-Siège pour chaque cas particulier donne lieu de penser que les religieuses qui ont consulté peuvent facilement s'adresser à lui, et par conséquent ne sont pas très éloignées.

Enfin, le Saint-Siège fait entendre qu'il refusera toujours l'enfant d'un apostat : il est important de le noter, parce que les décisions précédemment citées ne faisaient pas connaître cette exception.

Q. — Un curé compte dans sa paroisse plusieurs ménages fondés sur le seul contrat civil. Les conjoints sont indifférents aux pratiques de la religion, bien qu'ils fassent baptiser leurs enfants, et il y a peu d'espoir de les voir entrer dans les dispositions requises pour recevoir l'absolution et mettre leur âme dans l'état de grâce nécessaire pour la réception du sacrement de mariage. Que doit faire le curé, pour arriver à les faire sortir de l'état de péché et d'une situation périlleuse en cas de danger de mort ?

R. — Le mieux est de les amener à régulariser leur situation par la célébration du mariage reli-